Die
Lehre von den eingeborenen Ideen
bei
Descartes und Locke.

Ein Beitrag zur Geschichte des Apriori.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Zürich.

Vorgelegt von

Fritz Otto Rose, aus Köln.

Auf Antrag des Herrn Professor **Meumann** genehmigt.

Es heisst gewissermassen die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen.

Kant.

BERN

Druck von C. Sturzenegger

1901

Die

Lehre von den eingeborenen Ideen

bei

Descartes und Locke.

Ein Beitrag zur Geschichte des Apriori.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Zürich.

Vorgelegt von

Fritz Otto Rose, aus Köln.

Auf Antrag des Herrn Professor **Meumann** genehmigt.

Es heisst gewissermassen die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen.

Kant.

ACAD. LIBL. BAT. BERL.

BERN

Druck von C. Sturzenegger

1901

Dem Andenken

meiner Mutter.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	1
I. Skizze einer Entwickelung der Lehre von den eingeborenen Ideen im Altertum und Mittelalter	4
II. Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke	12

Vita.

Ich, Fritz Otto Rose, bin geboren zu Köln im Jahre 1876 als Sohn des Fabrikanten Julius Rose. Nach mehrjährigem Besuch des Gymnasiums an Aposteln zu Köln privatisierte ich einige Zeit in Oldenburg i. Gr. und verbrachte darauf zwei Jahre am Grhrzgl. Gymnasium zu Jena, woselbst ich 1896 das Reifezeugnis erwarb. Ich bezog sodann die Universität Bonn, um mich dem Studium der Philosophie und Socialwissenschaften zu widmen. Meine Lehrer waren die Prff. Martius, Dietzel, Gothein u. a. In der gleichen Absicht besuchte ich 1897 die Universität Berlin und hörte die Vorlesungen der Prff. Dilthey, Paulsen, Stumpf, Dessoir, Schmoller und — mit besonders nachhaltigem Eindruck — Simmel. Seit 1898 setzte ich meine Studien in Zürich fort. Hier besuchte ich hauptsächlich die Vorlesungen und Seminare der Prff. Meumann und Herkner. Allen den Genannten, besonders aber Herrn Prof. Meumann, fühle ich mich für vielseitige Anregung und wohlwollende Teilnahme an meinen Studien zu dauernder Dankbarkeit verpflichtet. Die vorgeschriebenen Prüfungen bestand ich am 16. Februar 1901.

Einleitung.

Der Streit um die eingeborenen Ideen [1]), einst ein viel verhandeltes Thema, ist lange verstummt. Uns Heutigen erscheint es fast unbegreiflich, dass jemals in dieser Frage die Ansichten sollten ernstlich auseinander gegangen sein: mit Unrecht, denn thatsächlich wird der Kampf, wenn auch unter veränderter Flagge, fortgeführt — und noch ist kein Ende abzusehen.

Nur in *dem* Sinne hat niemals ein eigentlicher Meinungszwist geherrscht, als ob irgendwann fertig eingeborene Bewusstseinsinhalte einfach angenommen oder verworfen worden wären, was summarischer oder am Worte haftender Betrachtung gleichwohl mehrfach entgehen konnte. Wenn es weiterhin den Anschein hat, als gehöre seit Kant die Lösung des Problems der eingeborenen Ideen zu dem sicheren Bestande philosophischer Einsicht, so konnte dies Missverständnis daraus entstehen, dass Kant die Frage vom psychologischen auf erkenntnistheoretisches Gebiet hinüberspielte. Der Kampf um die Natur des Apriori ist aber nur die Fortsetzung, nicht das Ende der begonnenen Fehde. Umgestaltet und spezifiziert erscheint das nämliche Problem in den nativistischen und genetischen Theorien der Raumentstehung und neuerdings in den Kontroversen über die Vererbung. (Häckel, Spencer)

Der Fortschritt des Denkens beruht hier, wie so oft, nicht in dem genialen Zerhauen des gordischen Knotens, sondern im mühsamen Aufknüpfen der vielverschlungenen Fäden. Die Dinge bleiben, nur die Namen und Moden wechseln.

Nach zwei Seiten hin war die Annahme oder Bestreitung eingeborener Ideen für den Fortgang philosophischer Forschung von Wichtigkeit: für die Psychologie und für die Erkenntniskritik. Sie

[1]) Eingeboren, als Uebersetzung von innatus, besser als angeboren. Vgl. Eucken, Grundbegr. d. Gegenw., S. 73.

entschied die Frage nach dem Anfang und dem Werte des Erkennens. Diese Doppelstellung des Problems ist bis zu Kants Auftreten vielfach verdunkelt geblieben; erst Kants „reinliche“ Scheidung zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie brachte sie zum Bewusstsein. Seitdem hat die Lehre in beiden Wissenschaften ihre Stelle. Aber während für Kant und den Neukantianismus die Bedeutung der psychologischen hinter die erkenntnistheoretische Fassung zurücktritt, macht sich in der Gegenwart eine entgegengesetzte Strömung mit noch geteiltem Erfolge geltend. In dem modernen Streit zwischen dem Kritizismus und dem Psychologismus in der Erkenntnislehre lebt ein ungelöster Rest aus der alten Frage der ideæ innatæ fort. [1])

In der vorkantischen Zeit ist von dieser Differenzierung des Problems noch keine Rede; die mannigfachsten Denkantriebe spiegeln sich in der Auffassung der ideæ innatæ wieder, und deshalb kann, trotz mancher gegenteiliger Versicherungen, der ganzen Lehre eine mehr als sekundäre Bedeutung nicht zuerkannt werden.

Wie fast überall, so hat auch in der Frage der eingeborenen Ideen die Freiheit — oder besser: die Willkür des philosophischen Sprachgebrauches nicht wenig zur Verwirrung und Erschwerung des Verständnisses beigetragen. Unterscheidet doch Eucken in seiner schätzbaren Geschichte der philosophischen Terminologie (S. 19) nicht weniger als vier verschiedene Bedeutungsphasen des Ideenbegriffs. In der Bedeutung von Form oder Gestalt *(μορφή)*, und als Synonym für *εἶδος* verwandt, findet sich das Wort *ἰδέα* schon bei Xenophanes und Anaxagoras; *ἰδέαι (=σχημματα)* nennt Anaxagoras seine Homöomerien, Demokrit seine Atome. [2]) Hiervon grundverschieden ist die Verwendung des Ausdrucks bei Plato, wenngleich dieser wie Demokrit ihn zur Bezeichnung der absoluten Wirklichkeit gebraucht. Plato versteht unter der Idee das den Erscheinungen zu Grunde liegende und hypostasiert gedachte Wesen der Dinge. Schon in der stoischen Philosophie ging dieser Sprachgebrauch wieder verloren, indem hier der Ideenbegriff zur blossen Vorstellung *(ἐννόημα)* verblasste. Aber abgesehen von seiner Verwertung bei Philo und Plotin, die unter den *ἰδέαι* die Urbilder der

[1]) Der Erfolg dieser Bemühungen dürfte auf die Dauer nicht der einseitigen Vertretung eines dieser Extreme zufallen, sondern vielmehr in der vermittelnden Anerkennung eines begrenzten Geltungsbereiches beider zu suchen sein.

[2]) Diels, Doxogr. p. 388, p. 309.

Dinge im göttlichen Geist verstehen, erhielt sich die platonische Auffassung bis in die Neuzeit hinein. Noch zu Descartes' Zeiten war sie üblich und erfuhr in den Platonischen Studien der Cambridger Philosophenschule eine Neubelebung. Im Anschluss an den Nominalismus, für den die Idee nur im subjektiven Geiste existiert, brach sich allmählich fast überall der veränderte Sprachgebrauch Bahn. Besonders die englische und französische Philosophie hielt an der Bedeutung der Idee (idea, idée) als blosser Vorstellung oder i. w. S. als psychischen Gebildes überhaupt fest, während in der Philosophie des deutschen Idealismus vorübergehend wieder platonisierende Auffassungen auftauchen. Schon Kant definiert die Idee wieder als Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden könne.

Die Verbindung „eingeborene Idee" findet sich der Sache nach zuerst bei Plato, der von Begriffen als *γενόμενοι εὐθύς* spricht (Phædo 75 B), dem Namen nach bei Cicero, der mit verkehrter Uebersetzung aus den stoischen *κοιναὶ ἔννοιαι* die notiones communes sive innatæ hervorgehen lässt.

I.

Die Aufgabe einer Entstehungsgeschichte des Problems der eingeborenen Ideen ist gleichbedeutend mit der Frage nach den dunklen und verhüllten Anfängen der Psychologie und Erkenntnistheorie überhaupt.

Solange die Philosophen nach der Bürgschaft des Aristoteles keinen Unterschied machen zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Erkennens, zwischen Erkennendem und Erkanntem, kann weder von einer eigentlichen Psychologie noch von Erkenntnistheorie die Rede sein. Weder Empedokles noch Demokrit erfassen den essentiellen Unterschied zwischen Wahrnehmung *(αἴσθησις)* und Denken *(διάνοια)*; aber Demokrits Trennung einer *γνώμη γνησίη* und *σκοτίη*, die zwar nur graduell unterschieden sind, weist bereits auf eine Abwendung vom reinen Sensualismus hin. Anaxagoras konzipierte zwar den Begriff des *νοῦς*, ist sich aber über die Entstehung des weltbildenden Geistes nicht klar geworden. So gebührt denn der Sophistik das unbestreitbare Verdienst, den Fragen nach der Entstehung und dem Wert des Denkens und Erkennens zuerst Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Aber erst Sokrates unterschied klar zwischen Wahrnehmung und Denken[1]), und Plato und Aristoteles erhoben diese Unterscheidung zu einem *κτῆμα εἰς ἀεὶ*.

Plato.

Dass Plato, der Schöpfer der Ideenlehre, auch als Urheber der Lehre von den eingeborenen Ideen zu betrachten sei, ist öfter behauptet als bewiesen worden: sicherlich kann er nur in bedingter Weise und per interpretationem als solcher gelten. Noch weniger aber darf er selbst als Anhänger dieser Lehre bezeichnet werden. Die Platonischen Ideen in ihrer spezifischen Bestimmung als ewige Wesenheiten der Dinge, als metaphysische Verwirklichungen logischer Gebilde, der Gattungsbegriffe, sind ausserhalb und vor aller Er-

[1]) Siebeck, „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen", S. 10.

scheinung. Sie schliessen daher von vornherein jede Deutung aus, die ihnen einen Platz in der Erscheinungswelt, im Geiste oder in der Körperwelt, anweist. Damit steht nur scheinbar im Widerspruch, dass die Ideen von Plato als die Bedingungen wissenschaftlicher Gedanken- und Begriffsbildung angeführt werden, denn diese häufig betonte Inkonsequenz löst sich durch die metaphysische Lehre von der *ἀνάμνησις*.

Plato folgt in der Lehre von der Begriffsbildung der Sokratischen Theorie, die den Begriff gleichsam in den Erscheinungen verborgen findet. Aber er geht über diese hinaus, indem er die — von der konkreten Erscheinung verschiedene — Natur des abstrakten Begriffes erkennt. Hieraus zog Plato den Schluss, dass die Gegenstände der Erscheinungswelt nicht die wahren Ursachen oder Urbilder der Begriffe sein können, sondern höchstens die Veranlassung zu ihrer Bildung darbieten. Gleichwohl ist aber nach Plato alles Erkennen nur ein Abbilden des Vorgestellten durch die Sinne; er kennt so wenig eine rein spontane Begriffsbildung, wie das ganze antike Denken überhaupt. Weit entfernt also, als Spiritualist zu erscheinen dürfte hiernach Plato für einen Sensualisten gelten, obgleich er selbst diese Bezeichnung perhorresziert (Phædo 96 B).[1]) Aber von einer psychologischen Erklärung der Begriffsbildung ist bei Plato überhaupt keine Rede.

In die Lücke des offenen Widerspruchs tritt eine metaphysische Erklärung: die Lehre von der Wiedererinnerung *(ἀνάμνησις)*. In einem präexistenten Zustande, so beschreibt Plato den Hergang, hat die Seele die Ideen unmittelbar geschaut und sich begrifflich eingeprägt. Bei Gelegenheit der Erfahrung erinnert sie sich daran und wird sich der Erkenntnis wieder bewusst (Phædo 259 C). Daher ist dann alles Lernen eigentlich ein Wiedererinnern.

Die Seele ist also nicht mit einem ursprünglichen Besitz an eingeborenen Begriffen ausgestattet — diese wären sofort wieder vergessen worden —, sondern die Begriffsbildung erfolgt zwar nicht durch Sinnesorgane, „aber doch in einem der (optischen) Wahrnehmung analog gedachten Akt der Aufnahme der *ἰδέαι* durch die Seele“.[2])

In dieser Weise erklärt es sich, dass die Begriffe, obgleich sie weder fertig noch auch dispositionell eingeboren sind, gleichwohl als

[1]) Peipers, „Erkenntnistheorie Platos“, S. 409.

[2]) Windelband, „Geschichte der griechischen Philosophie“, S. 118.

γενόμενοι εὐθύς (Phædo 75 B) bezeichnet werden dürfen. Das Missverständnis, als seien damit fertig eingeborene Vorstellungen gemeint, ist nicht ausgeblieben. Anderseits muss Plato auch von Kantischen Gedanken freigehalten bleiben. Nicht um die apriorische Kenntnis einiger bevorzugter Begriffe oder Kategorien, die in der psychophysischen Organisation des Subjekts angelegt ist, handelt es sich; nach Plato sind alle Begriffe gleicherweise durch den metaphysischen Vorgang bekannt.

In der Geschichte der ideæ innatæ hat besonders der Rationalismus Platos Epoche gemacht. Alle Anhänger der Lehre unterscheiden scharf zwischen δόξα und ἐπιστήμη oder Wahrnehmungs- und Vernunfterkenntnis und hegen ein unbegrenztes Vertrauen in die Macht der Vernunft, während sie sich der Sinnenerkenntnis gegenüber ablehnend verhalten. Damit hängt eng die Hauptschwäche der Lehre zusammen, der gänzliche und principielle Verzicht auf psychologische Analyse und Entwickelung: das schlimmste Erbteil platonischer Philosophie.

Aristoteles.

Darf Plato schlechthin für den Vater alles Rationalismus gelten, so kann Aristoteles als Haupt alles Empirismus bezeichnet werden; mit ihm ist der grosse Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus in die Geschichte der Philosophie eingetreten und seitdem nicht wieder verschwunden. Aber Aristoteles ist keineswegs der extreme Sensualist, als der er oft dargestellt wird.

Seine Stellung in der Erkenntnistheorie ist seit langem eine Streitfrage, und da er selbst keine ausführliche Theorie über den Ursprung und die Entwickelung des Wissens gegeben hat, so wird man voraussichtlich auf völlige Klarheit hierin auf immer verzichten müssen. Allein der Umstand, dass die Gegner der eingeborenen Ideen ihre Beweise vorzugsweise auf die Autorität des Aristoteles stützten, trug ihm bei platonisch gerichteten Geistern den Vorwurf des Sensualismus ein. Der Versuch, ihn für die Lehre von den eingeborenen Ideen in Anspruch zu nehmen, ist denn auch nie gemacht worden, wenngleich er mit grösserem Erfolg als bei Plato hätte zu Ende geführt werden können.

Als Gegner der Ideenlehre und der Präexistenz der Seele hat Aristoteles auch die Lehre von der Wiedererinnerung aufgegeben. In der Theorie der Begriffsbildung geht er auf Sokrates zurück;

nur entsteht der Begriff nicht, wie bei diesem, durch synoptische Zusammenfassung, sondern durch Analyse der Erscheinungen, nur lässt er sich nicht von den Erscheinungen trennen, sondern liegt in ihnen. Zwei Wege hat Aristoteles angegeben, auf denen die Begriffe gewonnen werden: die Induktion *(ἐπαγωγή)*, die das Allgemeine aus dem Besonderen abstrahiert und die Beweisführung oder Deduktion *(ἀπόδειξις)*, die den umgekehrten Weg einschlägt.

Aber damit ist nun das Inventar an Begriffen nicht erschöpft. Es giebt oberste Begriffe und Axiome *(ἀρχαὶ ἀποδείξεως)*, die weder aus der Erfahrung abgeleitet werden können, noch durch logische Demonstration beweisbar sind. Man darf zwar diese Begriffe und Grundsätze nicht als fertig eingeborene psychische Inhalte ansehen; immerhin sind sie, wie Aristoteles sich ausdrückt, *δυνάμει* d. h. der Möglichkeit nach, dispositionell im Geiste vorgebildet. Der *νοῦς ποιητικός* hat die Aufgabe, die in ihm liegenden Möglichkeiten zur vollen Entfaltung zu bringen.

Durch eine Art innerer Bestrahlung erhebt der Geist aus eigener Kraft die den sinnlichen Thatsachen zu Grunde liegenden Verhältnisse und Beziehungen ins Bewusstsein. Nur auf die hierin vorausgesetzte Anregung seitens der sinnlichen Wahrnehmung bezieht sich das bekannte Bild von der tabula rasa, das so häufig zum Beweise des aristotelischen Sensualismus herangezogen worden ist.[1])

Zu den unmittelbar bekannten Begriffen rechnet Aristoteles die mathematischen und eine Reihe philosophischer Grundbegriffe. Zu den obersten Grundsätzen, die auf diesem Wege gewonnen werden, gehört der Satz der Identität und des Widerspruchs „Ob diese Principien bloss formale seien, oder auch inhaltlich bestimmte Begriffe (wie etwa der der Gottheit) in dieser Weise erkannt werden, hat Aristoteles nicht untersucht.“[2])

Hieraus geht hervor, dass man Aristoteles zwar nicht zu den Anhängern der Lehre von den ideæ innatæ zählen darf, dass er aber das Eingeborensein gewisser Anlagen und Fähigkeiten zur Ausbildung bestimmter allgemeiner und notwendiger Begriffe nicht ge-

[1]) Ar. de anima III, 4: ..... *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δεῖ δ'οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.* Die Tafel ist nicht gänzlich unbeschrieben, sondern *δυνάμει πώς* schon beschrieben.

[2]) Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Seite 163.

leugnet hat. Es giebt zwar nach ihm kein Wissen ohne Erfahrung, keine *σύμφυτος ἐπιστήμη*, aber nicht alles Wissen stammt aus der Erfahrung.

Aristoteles hat das Verdienst, den psychologisch-genetischen Gesichtspunkt in die Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen eingeführt zu haben, doch lässt er es an einer scharfen Trennung des Psychologischen vom Logischen fehlen. Von dieser Vermischung der Standpunkte ist auch die Lehre von den eingeborenen Ideen dauernd ungünstig beeinflusst worden. Seit Aristoteles glaubt der Psychologismus von der Bestimmung des Wesens und des Zusammenhangs psychischer Vorgänge aus zu Normen der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gelangen zu können. Von Aristoteles rührt auch der ebenso fruchtbare, wie oft verhängnisvoll gewordene Begriff der Möglichkeit her.

Die Stoa.

Von den bedeutenderen Schulbildungen der nacharistotelischen Philosophie verdient allein die Stoa in Rücksicht auf unser Problem eine besondere Erwähnung. Denn obgleich der sensualistische Charakter ihrer Psychologie völlig ausser Zweifel steht, hat sie doch durch ihren Einfluss auf den römischen Eklekticismus und auf die Philosophie der neueren Zeit eine gewisse Rolle für die Lehre der eingeborenen Ideen gespielt.

Die Stoiker betrachten die Wahrnehmung als einen körperlichen Vorgang, der durch Eindruck (*τύπωσις*) der Dinge auf die Seele entsteht und den Begriff als eine Folge des Beharrens dieser Eindrücke im Geiste. Die Seele ist demgemäss eine leere Wachstafel (*χάρτη εὐεργός* oder *ἐνεργός*), die sich bei der Aufnahme von Eindrücken völlig passiv verhält.

Gleichwohl geben nun die meisten Stoiker zu, dass es gewisse Vorstellungen von allgemeiner Gültigkeit giebt, die sogenannten *κοιναὶ ἔννοιαι* (notiones communes) oder *προλήψεις*, Vorstellungen, die bei allen Menschen gleichmässig wiederkehren und daher von der Zufälligkeit bloss subjektiver Erfahrung unabhängig zu sein scheinen. Diese Besonderheit suchen die Stoiker aber nicht daraus zu erklären, dass sie diese Vorstellungen für eingeboren halten, sondern sie versuchen dieselbe auf metaphysischem Wege verständlich zu machen. Wie L. Stein nachgewiesen hat [1]), waren es nämlich weder psycho-

[1]) L. Stein, „Psychologie und Erkenntnistheorie der Stoa", II, S. 233.

logische noch erkenntnistheoretische Erwägungen, die zu der Annahme der *κοιναὶ ἔννοιαι* führten, sondern Gründe metaphysischer Natur. Es schien, als könnte die Vorstellung von Gott und der Glaube an eine Vorsehung nicht auf erfahrungsmässige Weise entstanden sein. So glaubten denn die Stoiker ein metaphysisches Problem auch mit metaphysischen Mitteln lösen zu sollen.

Im Weltenraume, so lautet ihre Lehre, sind vernünftige Keime *(λόγοι σπερματικοί)* zerstreut, die gewisse Ansätze zum Wissen in sich haben. Auch die menschliche Seele *(πνεῦμα)*, als ein Ausfluss der Weltseele *(ἀποῤῥοία)*, trägt solche Keime in sich, z. B. eine Ahnung ihres Ursprungs in Gott.

Ob diese Dispositionen der Seele inhaltlich bestimmt zu denken sind oder — was wahrscheinlicher — bloss formale Bedingungen darstellen, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls haben diese Ansätze zum Wissen mit fertig ausgebildeten Bewusstseinsinhalten, die der Seele eingeboren sind, nichts zu thun.

Ob dagegen Cicero oder Philon die stoischen *κοιναὶ ἔννοιαι* in diesem Sinne verstanden haben, steht nicht fest, wenngleich die Bezeichnung notiones innatæ statt communes bei ihnen gebräuchlich ist. Zeller und Windelband sind für, Hirzel [1]) und Stein gegen diese Auffassung.

Inwieweit überhaupt spätere Entwickelungen des Stoicismus über den reinen Sensualismus der Anfangszeit hinauskamen, kann hier nicht entschieden werden. Hat doch gerade die Vieldeutigkeit der Meinungen in der Geschichte der eingeborenen Ideen Epoche gemacht! Noch Locke verwechselt die *κοιναὶ ἔννοιαι* mit eingeborenen Grundsätzen (H. U. I, 2, 1). Auf den Stoiker Kleanthes ist die Verwendung der tabula rasa in streng sensualistischem Sinne zurückzuführen. Wahrscheinlich ist auch der Satz: Nihil est in intellectu etc. von Stoikern geprägt worden.

Mittelalter.

Neben Aristoteles und Plato sind Augustin und Thomas v. Aquin die einflussreichsten Philosophen des Mittelalters. Ihre Ansichten können nur kurz berührt werden, denn einmal fehlt es überhaupt noch an eingehenderen Untersuchungen über diesen Zeitraum, dann ist auch das Interesse an diesen Philosophen aus dem Grunde ein

[1]) Hirzel, „Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften."

geringeres, weil ein Einfluss derselben auf Descartes' Wiederaufnahme der ideæ innatæ ausgeschlossen erscheint.

Das Mittelalter hatte weder Lust noch Musse, eigene erkenntnistheoretische und psychologische Forschungen zu machen. Augustin hat keine zusammenhängende Erkenntnistheorie entwickelt, und schon deshalb bleiben seine Anschauungen in Betreff der eingeborenen Ideen unklar. Im Wesentlichen Platoniker, lehrt er, dass die Seele das Wissen gewinne, indem sie, wie schon Plotin meinte, mit dem intelligiblen νοῦς in Verbindung tritt. Auch die Lehre von der ἀνάμνησις findet in ihm einen Vertreter; später giebt er diese Lehre auf, weil sie von der Seelenpräexistenz ausgehend dem christlichen Glauben widerspricht. Statt dessen identifiziert er dann den νοῦς mit Christus, der dem Menschen im tiefsten Innern gegenwärtig ist und ihm die Existenz allgemeiner und notwendiger Ideen verbürgt. Durch diese Lehre hat Augustin vor allem dazu beigetragen, die Lehre von den ideæ innatæ in der ersten Hälfte des Mittelalters zurückzudrängen.

Tritt bei Augustin und seinen Nachfolgern die aktive Seite des erkennenden Geistes hinter der passiven zurück, so vertritt die Scholastik den entgegengesetzten Standpunkt. An sich zwar lag in den Lehren des Nominalismus und Realismus wenig Nötigung zu psychologischer Forschung, da beide Schulen von der Meinung ausgingen, dass die Kenntnis der psychologischen Entstehung der Erkenntnis zur Lösung ihrer Fragen nichts beitrage. Indessen neigt der Nominalismus im Ganzen zum Sensualismus, der Realismus zur Annahme eingeborener Ideen. Eine Spur von Nativismus enthält die Lehre vom habitus principiorum. Im Anschluss an Aristoteles unterschied sie zwischen fertig eingeborenen Begriffen und ersten Wahrheiten, welche sie auch als natürliche Wahrheiten (lumine naturali) bezeichnete. Was unter diesen a natura oder a Deo gegebenen Wahrheiten im Gegensatz zu blossen Begriffen, die aus der Erfahrung stammen, zu verstehen sei, darüber ist der scholastische Aristotelismus sich niemals klar geworden.

Thomas von Aquin ist auch darin Aristoteliker, dass er als ausdrücklicher Gegner der eingeborenen Ideen auftritt. Das Motiv seiner Gegnerschaft bietet ihm die Meinung, dass durch Annahme derselben der thatsächlich bestehende Zusammenhang zwischen begrifflichem Denken und blosser Sinneswahrnehmung verhüllt werde. Wie er im Streite zwischen Nominalismus und Realismus eine Mittelstellung vertritt, so sucht er auch hier durch die Annahme der Lehre

vom habitus principiorum zwischen den Extremen auszugleichen. Der intellectus agens erzeugt zwar die Begriffe mittelst der Empfindungen, aber zugleich löst er die in und mit diesen gegebenen Beziehungen auf, welche den unmittelbar einleuchtenden Inhalt der höchsten Principien enthalten. Diese besondere Thätigkeit des νοῦς ist demnach kein besonderes apriorisches Vermögen, sondern eine natürliche Leistung, die ihre Abhängigkeit von aristotelischem Vorbilde nicht verleugnet. Andere Scholastiker fassen den habitus principiorum nicht als Vermögen neben der allgemeinen Denkkraft, und diese Ansicht scheint auch Descartes nicht fremd geblieben zu sein.

II.

Descartes.

Es scheint in der Ahasverusnatur philosophischer Probleme begründet zu sein, dass sie nach zeitweiligem Verschwinden aus dem Gedächtnisse, immer wieder zu dem grübelnden Verstande zurückkehren. So ist denn Descartes, der in der neueren Philosophie als der eigentliche Schöpfer der Lehre von den eingeborenen Ideen gilt, zwar selbständig in der Begründung und Deutung der Lehre, in der allgemeinen Auffassung aber sicherlich von der Scholastik abhängig. Die Lehre von den ideae innatae spielt in den Darstellungen des Descartischen Systems eine viel umstrittene und auch wohl viel überschätzte Rolle; um so wichtiger es ist für eine vorurteilsfreie Forschung ihrer Abkunft und Stellung im Zusammenhang der übrigen Lehren nachzuspüren, und wenn erforderlich, Streit und Schätzung auf das richtige Mass herabzustimmen.

Um gleich von vornherein das Missverständnis abzuwehren, als sei jemals ein grosser Philosoph so wenig Psychologe gewesen, um ohne schwerwiegende Gründe das Eingeborensein fertiger Bewusstseinsinhalte zu behaupten, ist vor allem Nachdruck darauf zu legen, dass der Ausgangspunkt des Descartischen Philosophierens erkenntniskritischer Natur war. Der Ausgangspunkt, nicht die Veranlassung! Diese bildete vielmehr die tiefe Unzufriedenheit mit den Resultaten des Erkennens, mit dem bereits erworbenen Wissen. Aber indem nun Descartes dieses Wissen und die Erkenntnismittel einer Prüfung unterzieht — Prüfung aber ist Kritik — indem er es zu werten, abzuschätzen unternimmt, stellt er sich auf einen Standpunkt, der ihn direkt als Vorgänger Kants erscheinen lässt. Nicht Locke, sondern Descartes verdient den Namen eines Begründers der Erkenntniskritik. [1])

[1]) Natorp hat (Desc. Erkenntnisth. 1882), wenn auch nicht widerspruchslos (Stock, D's. Grundlage d. Philos. 1889), so doch m. E. in der Hauptsache siegreich den Nachweis geführt, dass Desc. als Vorläufer Kants zu betrachten sei. Baumanns Kritik Natorps (Philos. Monatshefte XVIII)

Descartes also geht aus von der Geltung — oder vielmehr von dem absoluten Zweifel an der Geltung des Wissens, und so stark ist dieser Zweifel, dass ihm sogar der rationalistische Glaube an die Gewissheit mathematischer Einsichten zum Opfer fällt. Auf dem Wege des Zweifels sucht Descartes die Wahrheit — und es ist nicht seltsam, dass er sie hier findet, nicht die *absolute*, aber die für uns allein mögliche, menschliche Wahrheit. Der absolute Zweifel und die menschlich erreichbare Wahrheit sind ganz das Gleiche, nur einmal in positiver, einmal in negativer Sprache. Der *absolute* Zweifel ist eben das ganz Gewisse, ganz Sichere, denn am Zweifel zu zweifeln, das nennt Descartes keinen menschlichen, sondern nur noch metaphysischen Zweifel. Das δος μοι που στω ist gefunden: Wir sind Zweifler. Dubito, cogito, ergo sum.

Die Selbstgewissheit des Zweifelns und Denkens ist der Ausgangspunkt der wahren Philosophie; von hier aus muss es möglich sein, ein ganzes System von sicheren, unbezweifelbaren Vernunftwahrheiten abzuleiten. Das war das Ideal der an der Mathematik gewonnenen Methode des Rationalismus. Die „wundervolle" Erkenntnis, von der Descartes seinen Freunden berichtet hatte, wurde hier preisgegeben.

Um aber unter den erworbenen Erkenntnissen die wahren von den falschen richtig zu sondern, dazu bedurfte es eines Wertmassstabes, eines Kriteriums, und dieses konnte nur ein Merkmal der gefundenen Wahrheit sein. So ergab sich das Gewissheitsprincip der clara et distincta perceptio.

An diesem Punkt angelangt, sah sich Descartes plötzlich neuen und unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenübergestellt. Ich finde in mir mancherlei Vorstellungen, und unter diesen weisen eine grosse Zahl auf eine ausser mir befindliche Aussenwelt hin. Die Natur der Erkenntnisquelle, meines natürlichen Erkenntnisvermögens (lumen naturale), dem ich die Einsicht des cogito, ergo sum verdanke, sowie das aus dieser geschöpfte Kriterium, gestatten aber nicht aus dem Umkreis des Bewusstseins hinauszugehen. Vom Denken und vom denkenden Sein gelange ich niemals zum realen Sein; es fehlt jedes

---

zeigt lediglich, dass das erste Aufblitzen des kritischen Gedankens — die ganze neuere Philosophie ist durch den erkenntnistheor. Standpunkt ausgezeichnet — mit dem vollendeten Gedankenbau Kants nicht zu vergleichen ist. Die historische Gerechtigkeit wird und muss Kant den Ruhmestitel des ersten systematischen Erkenntniskritikers belassen.

Mittel die Wahrheit jener Vorstellungen zu erproben. So wenig die Mathematik etwas über die reale Existenz ihrer Denkinhalte ausmachen kann, so wenig gelingt es dem Selbstbewusstsein, die reale Existenz des Ich nachzuweisen. Der Solipsismus schien unvermeidbar.

In dieser Bedrängnis sieht Descartes keine andere Auskunft, als auf das alte Hülfsmittel der Scholastik, den recursus ad Deum, zurückzugreifen. Gott muss existieren, um die Realität der Aussenwelt verbürgen zu können. Gott ist, vom Standpunkt der Erkenntnistheorie Descartes' aus betrachtet, lediglich ein in allen Nöten auftauchender „Gott aus der Maschine", der alles zu gutem Ende führt. Gott ist auch die nachträgliche Stütze für die Wahrheit des cogito, ergo sum, woran — wie bemerkt — immer noch ein metaphysischer Zweifel möglich war. Kurz, Gott und Selbstbewusstsein sind die beiden Pole des Descartischen Systems, eines aus dem andern ableitbar und beide sich gegenseitig stützend (Pr. ph. I, 76). Die alte Formel des Augustin war auch hier wieder lebendig geworden. [1])

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, das Richtige und Falsche dieses Gedankenganges, der sich so oder ähnlich in Descartes' Geiste abgespielt haben muss, zu untersuchen, zeigte er doch nur den Weg, der Descartes zu der Annahme von eingeborenen Ideen führen musste.

Alles Gedachte, soweit es objektive (-Vorgestellte) Realität in unserm Denken besitzt, wird Idee genannt. Zunächst kann uns Gott demnach nur als Idee bekannt sein. Nun haben wir die Klassen der ideæ adventiciæ und der ideæ a me ipso factæ. Die ideæ adventiciæ stammen aus den Sinnen und weisen wieder zurück auf die Sinnenwelt, deren Realität uns das Dasein Gottes gewährleisten soll; unmöglich kann demnach Gott selbst eine idea adventicia sein. Ebensowenig kann die Gottesidee eine idea a me ipso facta sein, denn diese Ideen hängen von der Beschaffenheit meiner Natur ab, die durch ihren Zweifel Veranlassung unserer Ungewissheit in Bezug auf die Realität der Aussenwelt wurde. Wenn Gott unserm Glauben an die Aussenwelt zur Gewissheit verhelfen soll, so liegt in seinem Begriff weit mehr vorgestellte Realität, als wir den ideæ factæ mitteilen können. Wenn die Gottesidee aber weder eine idea adventicia noch eine idea facta ist, so giebt es zweifellos noch eine dritte

[1]) Bei Desc., auch sonst ausgesprochener Neigung zum Dualismus braucht man hierin keinen Zirkel zu erblicken.

Klasse von Ideen, deren Existenz unabhängig von der Erfahrung ist: die ideæ innatæ. Die Gottesidee ist und kann nur eine idea innata sein.

Der so skizzierte Gedankengang Descartes' zeigt deutlich die Stellung der eingeborenen Ideen im Zusammenhange des Systems. Zunächst wird klar, dass die Lehre ohne jede Rücksicht auf Bedenken psychologischer Herkunft ausgeführt wurde. Dann aber zeigt sich auch, dass sie weder im Mittelpunkte des ganzen Systems steht, wie Ed. Grimm annimmt.[1]) noch dass sie ein ganz nebensächliches Lehrstück neben der Lehre von lumen naturale darstellt, wie G. Geil meint[2]): *Sie bildet vielmehr das wesentliche Uebergangs- und Bindeglied zwischen dem natürlichen Erkenntnisvermögen und Gott, den beiden Stützen der Descartischen Spekulation.*

Hieraus ist es einerseits zu erklären, dass im Discours de la méthode die ideæ innatæ überhaupt keine Erwähnung finden, was bei einer centralen Wichtigkeit des Begriffs ausgeschlossen sein müsste, als es anderseits begreiflich wird, weshalb er gerade bei Gelegenheit der Gottesbetrachtung (med. III) eingeführt wird.

Eine Untersuchung über die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes darf an der Lehre vom lumen naturale nicht vorübergehen, umsoweniger als eine erschöpfende Definition dieser Begriffe von Descartes nicht gegeben worden ist.[3]) Die Stellung der beiden Lehren zu einander ist denn auch vielfach Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt gewesen. Grimm (a. a. O.) hält lumen naturale und ideæ innatæ für zwei ganz verschiedene Erkenntnisquellen; Kolligs,[4]) Klöpel u. a. halten sie für nur eine einzige Quelle. Als eine dritte Ansicht lässt sich demgegenüber die Behauptung aufstellen, dass hier ein und dieselbe Erkenntnisquelle teils in erkenntnistheoretischer, teils in psychologischer Beleuchtung erscheint, — eine unklare Mittelstellung, von der keine Parteinahme an den Problemen des Eingeborenseins völlig frei zu sein scheint.

[1]) Ed. Grimm, D.'s Lehre v. d. eingeb. Ideen, Jena 1873.

[2]) G. Geil, Ueber die Abhängigkeit L.'s von D., Strassb. 1887.

[3]) Dass, wie Grimm ausführt, diese Unterlassung für das l. n. kein Missverständnis habe erwecken können, da der Begriff von der Scholastik her verständlich und üblich gewesen sei, kann nicht zugestanden werden. Er selbst räumt gleich darauf ein, dass Desc. mit der Scholastik zwar wohl vertraut, aber nicht von ihr abhängig sei. Auch diese Behauptung ist nicht aufrecht zu erhalten. Vgl. die histor. Bem. ü. d. l. n. bei B. Klöpel, D. l. n. bei Desc., Lpz. Diss. 1896.

[4]) Kolligs, Desc. Ansichten ü. d. Urspr. unserer Vorstellungen, 1892.

Wir verdanken dem *lumen naturale* eine Reihe von Grundsätzen (notiones)[1]), die unter dem Namen der veritates primæ oder æternæ, prima principia, primæ notiones, notiones communes, axiomata eingeführt werden. Ihre Zahl steht nicht fest. Descartes spricht von *der* Wahrheit des natürlichen Lichtes, — das cogito, ergo sum ist gemeint — dann von einigen, ja unzähligen Wahrheiten dieser Erkenntnisquelle. Schon aus diesem Grunde ist ihre Aufzählung unmöglich, aber sie ist auch nicht erforderlich, denn die notiones fallen uns ein, so oft sich Gelegenheit dazu bietet (Pr. ph. I.13)[2]). Als Beispiele solcher Wahrheiten seien genannt: ex eo, quod dubito, sequitur me esse; facta infecta fieri non possunt; ex nihilo nil fit oder quod nihil nequeat esse causa efficiens nullius rei (Satz der Kausalität); impossibile est, idem simul esse et non esse (Satz der Identität); id, quod est perfectius ab eo, quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali non potest produci; nihili nulla sunt attributa u. s. w.

Ein Teil dieser Sätze stellt sich als inhaltliche oder materiale Erkenntnis unserer selbst dar, so z. B. das sum cogitans und der Satz, dass die wirkende Ursache mindestens soviel Realität besitzen müsse als die Wirkung dieser Ursache, nebenbei die Descartische Fassung des alten scholastischen Satzes causa æquat effectum, der im sog. Descartischen Gottesbeweise die Hauptrolle spielt. Ein zweiter, grösserer Teil wird durch die logischen Axiome gebildet. Diese sind unbewiesene, weil unbeweisbare Voraussetzungen des Urteilens, Postulate unseres Erkenntniswillens, wie der Satz der Identität u. s. w. (propositiones per se notæ, Rat. m. g. d.). Descartes anticipiert bekanntlich die moderne Lehre, wonach der Urteilsakt kein blosser Verstandesakt, sondern auch ein Willensakt ist.

Die Unterscheidung zweier Arten von Principien des l. n. geht auf Descartes selbst zurück. Er schreibt Ep. I, 118: aliud notio communis ad probandam entium existentiam. . . . non ad existentiam investigandam, sed huiusmodi ratiocinatione firmandam . . . z. B. impossibile est, ut illud quod est non sit . . . aliud ens, cuius existentia nobis sit notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit ad ea cognoscenda, z. B. quod

[1]) Notio heisst Grundsatz, nicht Begriff, als Uebersetzung der *προλήψις*, bei Cic. top. 7,31.

[2]) Die hauptsächlichsten bei Baumann, Lehre von Raum, Zeit und Mathem. in d. n. Philos., S. 73.

anima nostra existit, quia nihil est, cuius existentia nobis sit notior. Im Anschluss an diese Stelle nennt Grimm [1]) formale oder logische Principien solche, die, wie der Satz der Identität, unsere Erkenntnis vom Sein nicht vermehren, sondern nur nachträglich stützen; materiale oder metaphysische Principien dagegen solche, die die Existenz zu erweisen behülflich sind. Diese Unterscheidung ist unrichtig. Das l. n. gewährt keine Principien des wirklichen Geschehens, keine Erkenntnis von Gegenständen der Aussenwelt, es gewährt nur logische, keine metaphysischen Principien. Die Vermehrung der Erkenntnis durch die Materialprincipien bezieht sich nur auf die gegenständliche Erkenntnis unserer selbst, auf die logische Wirklichkeit, die essentia i. Ggs. zur existentia, während die Formalprincipien nur den Erkenntniswert der Tautologie besitzen, die unsere Kenntnis zwar nicht vermehrt, aber unsere Unkenntnis vermindert. Um der Verwechslung aus dem Wege zu gehen, spricht man daher besser von Erweiterungs- und Erläuterungssätzen des lumen naturale.

Die logische Natur des l. n. erhellt aus folgenden Belegstellen. Aeternæ veritates nullam existentiam extra cogitationem nostram habent (Pr. ph. I, 48). . . nullum unquam obiectum posse attingere, quod non sit verum quatenus ab ipsa attingitur, h. e. quatenus clare et distincte percipitur (I. 30). Ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur, . . . consistit in lumine quodam interno (Resp. ad obj. II). Dagegen kann nicht in Betracht kommen, dass Desc. in der obenerwähnten Briefstelle von Principien spricht, deren existentia nobis notior sit ullorum aliorum entium existentia. Mit dem Satze quod anima nostra existit ist nämlich nichts anderes gemeint als das cogito, sum. Keineswegs kann, wie Klöpel meint, die anima, d. h. also eine Vorstellung, als Princip bezeichnet werden. Vielmehr ist diese, wie wir sehen werden, eine idea innata. Wenn Descartes daher selbst gelegentlich Vorstellungen als Principien bezeichnet, so tritt hier die schon oben gerügte Verwechslung der logischen und psychologischen Termini auf, die sich auch anderweitig bemerkbar macht.

Ebensowenig hat Klöpel mit der Behauptung Recht, dass die idea Dei und das liberum arbitrium Materialprincipien des l. n. seien. Ersteres geht schon daraus hervor, dass das l. n. als eine Gabe Gottes bezeichnet wird (Deum autorem habet), ferner sind die

[1]) A. a. O. Ebenso D. Oprescu, D.'s Erktsth., Göttingen, 1890, B. Klöpel, a. a. O.

Sätze des l. n. so gewiss, dass selbst Gott ihre Gewissheit nicht zu erschüttern vermag. Gott ist daher nicht selbst ein Princip, sondern idea innata. Was die Willensfreiheit angeht, so heisst es zwar Med. VI, 33: lumine naturali manifestum est, perceptionem intellectus præcedere semper debere voluntatis determinationem. Allein das genügt nicht, um die Willensfreiheit als Princip des l. n. aufzuführen. An einer andern Stelle, Med. IV, wird die Willensfreiheit wie der Urteilsakt beschrieben: neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo sive quia Deus intima cogitationis meæ ita disposuit, tanto liberius illam eligo. Weder beim Willens- noch beim Urteilsakt steht die Entscheidung völlig frei, sie ist vielmehr an Voraussetzungen geknüpft. Neben diesen auch den Akt selbst als Princip zu bezeichnen, erscheint mindestens fragwürdig. Uebrigens sind Descartes' Auslassungen über diesen Punkt lückenhaft. Es giebt Willensfreiheit, weil wir sie alle in uns erfahren: vielleicht verdient sie daher den Namen einer natura simplex, wovon noch später die Rede ist.

Ueber die Natur der notiones communes giebt Descartes an verschiedenen Stellen Aufschluss.

Die ewigen Wahrheiten sind nicht in jedem Augenblick fertig im Bewusstsein vorhanden. Notandum est eas omnes res, quarum cognitio dicitur nobis esse a natura indita, non ideo a nobis expressa cognosci (De præf. libr. Ultraj., p. 91). Aus dieser Stelle geht auch hervor, dass das Eingeborensein der Principien nicht in psychologischem, sondern in apriorischem Sinne zu verstehen ist, obgleich Descartes selbst gelegentlich in den Fehler verfällt von innata principia oder notiones innatæ zu sprechen. Denn: A natura indita heisst propriis ingenii viribus cognoscere posse (Resp. VII, 84). Die Principien haben also zwar ihren Sitz im Geiste (in mente nostra sedem habent; mentibus nostris ingenitum), sie sind aber nicht eingeboren, sondern, wie Grotius sagt, *σύμφυτοι*, im Geiste angelegt, a priori.

Die Mittel der Gewinnung der Grundsätze aus dem lumen naturale sind die intuitio und die demonstratio, beide Methoden zusammen bilden die meditatio. Daher heisst es (Pr. ph. Vorr.) Notiones continet adeo luce propria claras, ut absque *meditatione* acquiri possint. Da jedoch die wichtigeren Materialprincipien (Erweiterungssätze) durch intuitio, die Formalprincipien (Erläuterungssätze)

durch demonstratio gefunden werden, so sagt Descartes metaphorisch — statt der Sache das wichtigste Mittel ihrer Gewinnung setzend — lumen naturale sive intuitus mentis. Und a. a. O. Ep. II, 52: Pro certe habeas nihil esse in Metaphysica mea, quod non credas esse vel lumine naturali notissimum vel accurate demonstratum.

Das l. n. ist nichts ausser seinen Wahrheiten, es ist kein besonderes Vermögen, sondern nur ein Sammelname für sämtliche Principien. Vis intelligendi = intelligere (Med. IV, 33), entsprechend lauten die Varianten facultas cognoscendi (Pr. ph. I, 30), naturalis cognitio, magna lux in intellectu. Das lumen naturale und seine Sätze bilden also die logisch ursprüngliche Voraussetzung aller demonstrativen Erkenntnis, im gleichen Sinne, wie der Raum und seine Axiome die Voraussetzung der Geometrie bilden.

Vom l. n. als der facultas cognoscendi oder intelligendi ist wohl zu unterscheiden die mens oder facultas cogitandi. Jenes bezeichnet die logische oder Urteilsfähigkeit, diese die psychologische oder Vorstellungsfähigkeit. Descartes macht den Kardinalfehler des englischen Empirismus nicht mit, der seit Bacon zwischen Urteilsfähigkeit und Denkfähigkeit nicht zu unterscheiden verstand.

Bei Descartes ist demnach das l. n. ein erkenntnistheoretisches Lehrstück. Er tritt damit in Gegensatz zu der Scholastik, die den Begriff geprägt hatte.[1]) Während bei Melanchthon und Suarez dem lumen naturale das lumen supernaturale gegenübersteht, aber als besondere Domäne der theologi, deren die philosophi carent, kennzeichnet sich Descartes als philosophus, indem für ihn umgekehrt die ratio, propter quam rebus fidei assentimur im lumen naturale besteht. Nicht in der Offenbarung, sondern in der Selbstgewissheit des denkenden Ich liegt ihm die höchste erreichbare Gewissheit. Hierin beruht der Kriticismus Descartes'. Wenn daher die Theologen seiner Zeit in ihm den geborenen Gegner des Glaubens witterten, so sahen sie tiefer als moderne Beurteiler, die diese Gegnerschaft in Abrede stellen.

Wie wenig dagegen die Scholastik zwischen Psychologie und Erkenntnisthorie unterschied, zeigt Melanchthon (Corp. Ref. XIII, 144): in mentibus lux quædam est, qua numeramus etc. Hanc *lucem* esse

[1]) Eine eingehendere historische Betrachtung des lumen naturale-Begriffs kann aus diesem Grunde erspart bleiben; bei seiner grossen erkenntnistheoretischen Bedeutung gehört eine ausführliche Darstellung zu den wichtigeren Desideraten der Philosophiegeschichte. Vergl. Klöpel a. a. O.

notitias divinitus sparsas in mentibus nostris recte dicitur. Auch die notitia Dei gilt ihm als notio communis. Während ferner die Erfahrung bei Melanchthon noch als das Ergebnis der Thätigkeit des l. n. bezeichnet wird, steht die Sinnenerkenntnis für Descartes im Gegensatze zum l. n., ebenso wie die impetus naturales (vergl. S. 22). Das l. n. steht also — um es zusammenzufassen — gegenüber dem lumen supernaturale, der mens oder der Sinnenerkenntnis und den impetus naturales.

Die Lehre vom lumen naturale, wie sie hervorgegangen aus dem Glauben an die Kraft der ratio und die objektive Vernünftigkeit der Welt, baut auf die Gewissheit der Methode, wie aller Rationalismus. Sie bedeutet Descartes' Absagebrief an den Sensualismus, dem er selbst eine Zeit lang angehört hatte und von dem er mit den Worten scheidet: . . . minime decere hominem Philosophum . . . magis fidere sensibus, hoc est inconsideratis infautiæ suæ præiudiciis, quam maturæ rationi.

Die hervorragende Stelle, die das cogito, sum als Princip des lumen naturale einnimmt, lässt es nicht ausgeschlossen erscheinen, dass Descartes im Grunde genommen mit dem lumen naturale die Kantische Lehre von der reinen Apperception vorwegnahm. So hat Natorp[1]) nicht Unrecht, wenn er behauptet, dass Descartes' Lehre, scharf aufgefasst, den Grundgedanken enthält, welcher, konsequent zu Ende gedacht, auf die Kantische Position hinausführt.

Ich wende mich nunmehr zu den *ideæ innatæ*. Ueber ihr Wesen und ihre Bedeutung war schon zu Descartes' Zeiten heftiger Streit und es ist nicht zu verkennen, dass Descartes keine unzweideutige Erklärung über sie gegeben hat. Im ganzen lässt sich in den späteren Aussprüchen ein Fortschritt zu immer mehr aprioristischer Auffassung unschwer nachweisen. Mitbedingt ist dieser Wechsel jedenfalls durch die zunächst unbeabsichtigte Wirkung, die gerade diesem Teile der Descartischen Lehre zu Teil wurde, welche hinwieder durch die der Zeit noch ungewohnte terminologische Verwertung des Ideenbegriffs verursacht war. Galt doch Descartes weiteren Kreisen geradezu als Vater der eingeborenen Ideen!

Es ist oben gezeigt worden, wie der Begriff Gottes die Veranlassung wurde, eine neue Klasse von Ideen in den ideæ innatæ auf-

[1]) Natorp, „Descartes' Erkenntnistheorie", Marburg, 1882, S. 43.

zustellen. Gott und das Ewige im Menschen überhaupt müssen vom Natürlichen, das durch die ideæ adventiciæ und die ideæ a me ipso factæ repräsentiert wird, abgesondert werden. Gott ist denn auch die hauptsächlichste idea innata, das Vorbild der ganzen Gattung. Von ihr heisst es, dass Gott sie dem Geiste eingeprägt habe, damit sie gleichsam das Zeichen sei, das der Künstler seinem Werke aufdrückt.

Daneben treten nun aber eine ganze Reihe anderer Ideen auf, die wegen ihrer ausgezeichneten Eigenschaften — der clara et distincta perceptio, ihrer wahren, ewigen und unveränderlichen Natur (Med. V, 31, Pr. ph. I, § 15, 22, Resp. I, p. 54, Resp. II, p. 72) — den Anspruch auf den Titel der idea innata erheben. Ausser der Gottesidee werden an verschiedenen Stellen der Descartischen Schriften aufgeführt: Die Idee des Ich oder der Seele (Med. III, Pr. ph. I, 75), die Ideen der Mathematik, z. B. des Dreiecks und anderer geometrischer Figuren, ja späterhin sogar die Ideen des Schmerzes, der Farben und Töne (Not. in progr. p. 185).

Schliesslich ist alles eingeboren, was im Geiste ist, mit Ausnahme der äusseren Gelegenheitsursache. Nihil est in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati non fuerit innatum (præter causam occasionalem). (Not. in pr. p. 185.)

Während in den Meditationen Schmerz, Farbe u. s. w. noch als verworrene Vorstellungen aufgeführt werden, von denen es zweifelhaft ist, ob sie nicht durch wirkliche Dinge verursacht werden, gelten sie in den Principien als ideæ innatæ. Von hier aus gesehen, erscheint es dann keineswegs als Seltsamkeit, wenn Descartes gelegentlich behauptet, auch die Vorstellung weiss sei eingeboren. Die Frage Klöpels (a. a. O. S. 29), ob es auch eingeborene Vorstellungen körperlicher Dinge gebe, ist demnach mit Ja zu beantworten, weil zwischen körperlicher und geistiger Substanz gar keine Beziehung bestehen kann.

Sind hiernach eigentlich alle Ideen eingeboren, so ist damit natürlich die Dreiteilung der Ideen (Med. III) hinfällig geworden. Sie giebt sich mehr als gelegentliche Klassifikation ohne systembildenden Wert. Die rhetorische Frage Descartes', ob man nicht alle Vorstellungen als innatæ, adventiciæ oder a me ipso factæ bezeichnen könne, beseitigt sie fast im gleichen Atemzuge.

Verkehrt ist es, das cogito, ergo sum als idea innata zu bezeichnen, wie Grimm und Opresco versuchen. Descartes bezeichnet diese Erkenntnis ausdrücklich als propositio (Pr. ph. I, § 10). Die

gleiche Stelle gewährt uns Aufschluss über eine Reihe von Begriffen, die ebenfalls fälschlich oft als ideæ innatæ aufgeführt werden.

Es sind die schon erwähnten naturæ simplices oder primitivæ. Darunter cognitio, cogitatio, dubium, ignorantia, voluntatis actio (Reg. XII), duratio, ordo, numerus (Pr. ph. I, 48), existentia (Ep. I. 29). veritas. Man darf sie nicht als Erkenntnisse bezeichnen, denn unmöglich können der ersten Erkenntnis, dem cogito, sum, noch frühere vorausgehen. Die naturæ sind vielmehr durch innere Erfahrung oder eigenes Erlebnis unmittelbar gegeben und einer Erklärung nicht mehr zugänglich (Pr. ph. I, 3). Nam quod intelligam, quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, hæc non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura. Und: cum sic dico me ita doctum esse a natura, intelligo tantum spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine mihi ostendi esse verum, quæ duo multum discrepant (Med. III). Die naturæ simplices oder puræ sind demnach nicht durch Intuition des l. n. bekannt, wie Klöpel (a. a. O.) annimmt, indem er sich auf Reg. VI beruft. Baumann hat nachgewiesen, dass die Regulæ ad directionem ingenii nur in zweiter Linie zur Erklärung herangezogen werden dürfen. [1])

Wahrscheinlich als natura simplex ist auch die Idee der Verbindung zwischen Seele und Leib (humanæ animæ a corpore distinctio) zu bezeichnen, die (nach Ep. I. 29) häufig als idea innata aufgefasst wird.

Die ideæ innatæ gewähren als solche ebensowenig wirkliche Existenz wie die Einsichten des lumen naturale, sie können sie gewähren in Verbindung mit diesem, wie die idea Dei, die notwendige Existenz besitzt, während jenen nur mögliche Existenz zugeschrieben wird (Resp. I, 60). Erst die veracitas Dei verbürgt auch ihre Realität (Meth. p. 24).

Hat Descartes unter den ideæ innatæ wirklich fertig eingeborene Ideen verstanden? Es ist kein Zweifel, dass er von Anfang an so verstanden worden ist, und wahrscheinlich hat er sich erst unter dem Druck dieser Ansichten zu einer erheblichen Modifikation seiner Ausführungen veranlasst gesehen. So aber, wie diese jetzt vorliegen, wird man schwerlich an einer Behauptung vorbeisehen können, die an nachdrücklicher Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt. Non

[1]) J. Baumann, „Fichtesche Zeitschrift für Philosophie", Bd. 53, Heft 2.

enim unquam scripsi vel iudicavi mentem indigere ideis innatis, quæ sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi.

Aber auch abgesehen davon, beweist schon der grosse Umfang, zu dem die Zahl der eingeborenen Ideen allmählich anwächst, dass die Eigenart derselben nicht sowohl in dem Fertiggegebensein, als vielmehr in ihrer völligen *Spiritualität*[1]) beruht. Hierauf weisen die wenigen Stellen, die sich mit der psychologischen Seite der ideæ innatæ beschäftigen. So z. B. Med. III: Neque enim illam (sc. ideam Dei) ex sensibus hausi nec unquam non exspectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideæ etc. Ebenso: Neque enim, ut scias, idea Dei formatur a nobis successive ex perfectionibus creaturarum ampliatis; sed tota simul ex hoc, quod ens infinitum omnisque ampliationis incapax mente attingamus (Resp. V, pag. 68), denn non necesse est, ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem (med. V). Freilich geht auch aus dieser Stelle hervor, dass Descartes an eine psychologische Bildung der Gottesidee, wie sie Locke (und auch diesem, wie später gezeigt wird, nicht immer) vorschwebte, nie gedacht hat.

Gegen ein fertiges Eingeborensein der ideæ innatæ sprechen folgende Stellen:

Denique cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus eam nobis semper obversari, sic enim nulla prorsus esset innata, sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi (Resp. III. p. 102). Sed notandum est actuum quidem sive operationum nostræ mentis non semper actu conscios esse, facultatum sive potentiarum non semper, nisi potentia (Resp. IV, p. 135). Auf den Sensualismus Gassendis antwortet Descartes: Quo pacto etiam posses probare nec signa ulla facta fuisse a Praxitele, quoniam a se non habuit marmor ex quo illa exsculperet; nec te has obiectiones fecisse, quia ex verbis non a te inventis, sed ab aliis mutuatis ipsas composuisti (Resp. V, p. 63).

Besonders nachdrücklich spricht sich Descartes in den Notæ in programma aus, einer Schrift, die wahrscheinlich gegen seinen früheren Freund und Anhänger Regius gerichtet ist. Ausser der schon oben citierten Stelle sind noch folgende bemerkenswert:

[1]) Notæ in progr., p. 185: nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent.

Cum enim ait mentem non indigere ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis, et interim ei facultatem cogitandi concedit (puta naturalem sive innatam) re affirmat plane idem, quod ego, sed verbo negat. Und die Fortsetzung: Sed cum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quæ non ab obiectis externis, nec a voluntatis meæ determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quæ in me est, ut ideas sive notiones, quæ sunt istarum cogitationum formæ, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem illas innatas vocavi: eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero morbos, ut podagram vel calculum, non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos (pag. 184—185).

Gegen den Sensualismus bemerkt Descartes: Quod adeo falsum est, ut e contra, quisquis recte advertit, quo usque sensus nostri se extendant, et quidnam sit præcise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitationes formamus, nobis ab illis exhiberi: adeo ut nihil est in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quæ *ad experientiam spectant,* quod nempe iudicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostræ præsentes, ad res quasdam extra nos positas referri, non quia istæ res illas ipsas nostræ menti per organa sensuum inmiserunt; sed quia tamen aliquid inmiserunt, quod ei dedit *occasionem* ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas (p. 185).

Monebo hic . . . per ideas innatas me nihil unquam intellexisse, nisi quod nobis a natura inesse potentiam qua Deum cognoscere possumus; quod autem istæ ideæ sint actuales, vel quod sint species nescio quæ a cogitandi facultate diversa, nec unquam scripsisse nec cogitasse; imo etiam me magis quam quemquam alium ab ista supervacua entitatum scholasticarum supellectile esse alienum, adeo ut a risu abstinere non potuerim, cum vidi magnam illam catervam quam Vir, fortasse minime malus, laboriose collegit ob probandum infantes non habere notitiam Dei actualem, quamdiu sunt in utero matris, tamquam si me hoc pacto egregie impugnaret (p. 189).

Dass auch von einem aktualen Bewusstsein der ideæ innatæ keine Rede sein kann, wie seit Locke immer wieder behauptet worden ist, geht aus den citierten Stellen hervor. Wenn demnach

Liebmann, Erdmann, Stein u. a. aus der Definition der Seele oder der Idee die Bewusstheit alles Eingeborenen ableiten, so übersehen sie, ebenso wie Locke, dass das Bewusste auch nach Descartes Entwickelungspunkt, Produkt der Entfaltung einer Disposition ist.

Zwar wurde, wie Windelband ausführt[1]), schliesslich die Bezeichnung der ideæ innatæ auf alles ausgedehnt, was lumine naturali clare et distincte percipitur; dennoch besteht zwischen den Einsichten des lumen naturale und den ideæ innatæ ein Unterschied. Die Einsichten des l. n. sind unmittelbar, die ideæ innatæ erst mit Hülfe des l. n. (per quoddam lumen ingenitum) erfasst. Wir schöpfen die ideæ innatæ aus uns, sie sind nicht von Natur gegeben, aber sie werden vom Geist als nötig erkannt, wenn Gelegenheit kommt über sie zu denken. Die ideæ innatæ bezeichnen nicht das Vermögen zu erkennen überhaupt, sondern ein von Natur *auf bestimmte Inhalte* gerichtetes Vermögen. Der Geist hat die Anlage zu einem gewissen Vorstellungs- und Erkenntnisinhalt, der sich allmählich entwickelt und bewusst wird.

Als Gründe der Annahme eingeborener Ideen lassen sich verschiedene Motive geltend machen. Zunächst die rationalistische, aller sensualistischen Auffassung abholde Geistesart Descartes'. Aber er verwirft die Erkenntnis aus den Sinnen nicht ganz[2]), wie die Einteilung der Ideen und die Unterscheidung von intelligere und imaginari zeigt, obgleich letzteres (Med. VI) definiert wird als quædam applicatio facultatis cognoscitivæ; immerhin entstammt doch den Sinnen, quæ ad experientiam spectant. Hand in Hand damit geht die Hochschätzung, ja Ueberschätzung des mathematischen Denkens. Im Grunde genommen will Descartes zeigen, dass Begriffe wie Substanz, Raum, Zeit u. s. w. etwas Notwendiges sind gegenüber der Farbe, der Härte, dem Geruch. Die Lehre von den ideæ innatæ ist nur eine psychologisch gewendete Lehre von apriorischen Elementen im Geiste. Das zeigt schon das Merkmal der allgemeinen Zustimmung. Aber durch eben diese psychologische Fassung setzte sich die Lehre den Angriffen des Apriorismus wie des Empirismus aus. Aus der Thatsache der eingeborenen Ideen

---

[1]) Windelband, Gesch. d. Philos., S. 368.

[2]) Wie Thilly in seiner, von K. Fischers Auffassung abhängigen, Diss. Leibniz' Streit gegen Locke in Ansehung der angeb. Ideen Heidelb., 1892. behauptet.

liess sich ihre Notwendigkeit, aus der Notwendigkeit des Denkens die psychologische Thatsache nicht gewinnen.

Locke.

Es giebt systematische und historische Geister. War Descartes' Ideal ein rationales System aller Vernunftwahrheiten, so glaubt Locke mit seinem Landsmann Bacon: Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit. Meinte jener das Wesen der Dinge in vernünftiger Betrachtung ergründen zu können, so findet dieser, dass das Wesen der Dinge ihre Geschichte sei. Hierin liegt der tiefere Unterschied zwischen Descartes und Locke, — ein Unterschied, der durch Schlagworte wie Rationalismus und Empirismus nicht ausgedrückt wird. In Descartes' Denken sind erkenntnistheoretische und metaphysische Motive unlösbar verschlungen; Lockes Denken trägt so sehr psychologischen Habitus, dass er auch da noch Psychologe bleibt, wo Psychologie nicht mehr ausreicht — in der Erkenntnistheorie. Descartes wurde der Erfinder der analytischen Geometrie: Locke begründete die empirische Psychologie und war ein eifriger Förderer der Geschichtswissenschaft.

Auch Locke geht aus von der Verschiedenheit der menschlichen Ansichten, auch er sucht die Wahrheit, aber er sucht sie auf andern Wegen wie Descartes. Beide finden den Grund der Verschiedenheit im Probleme des Ursprungs der Erkenntnis: aber für Descartes heisst Ursprung das erste in der Reihe aus einander entstandener Dinge, für Locke die erste Erscheinung, womit eine Sache angefangen hat. Aus einer Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte des Erkennens glaubt Locke ein Urteil über den Wert der Erkenntnis gewinnen zu können; in diesem Gedanken beruht seine philosophische Grösse — und sein schlimmster Fehler.

Fox Bourne, der Biograph Lockes[1]), spricht die Vermutung aus, dass das erste Buch des Essay, mit dem berühmt gewordenen Titel: „No innate principles in the mind", später entstanden sei als das zweite, welches den positiven Aufbau der Lockeschen Erkenntnistheorie enthält. Hiermit wäre Manches erklärt. Einmal, weshalb die Polemik gegen die eingeborenen Ideen, die weder für die Grundansicht noch für den Zusammenhang des Systems die Bedeutung beanspruchen kann, die ihr in fast allen Darstellungen zuerkannt

[1]) Fox Bourne, The life of John Locke, 1876, S. 102.

wird, gleichwohl einen so bevorzugten Platz einnimmt.[1]) Ferner aber auch die unverkennbare Gedankenentwickelung, die vom zweiten Buch über das erste zum vierten und letzten hinweist.

Bei einer Untersuchung, die den Aufbau und die Entwickelung unseres seelischen Lebens aus den einfachsten Elementen auf dem Wege der Analyse und genetischen Bildung zu ermitteln suchte, konnte Locke unmöglich an einer Lehre vorübergehen, die zu behaupten schien, dass eine gewisse Anzahl von Vorstellungen aus *dem* Grunde nicht erst in den Geist zu kommen brauche, weil sie schon von Anfang an völlig fertig in ihm bereit liege. Mit Recht erschien einem Psychologen, wie Locke, diese Lehre von ausserordentlicher Wichtigkeit, denn waren ihre Ansprüche legitim, so war ihm die Hälfte der ganzen Untersuchung erspart, war das aber nicht der Fall, so verlohnte es sich der eigenen Ansicht, eine gründliche Widerlegung jener voranzuschicken.

Wo Locke die Lehre von den ideæ innatæ in so weitgehender Fassung entgegengetreten, und gegen wen sich seine Polemik überhaupt oder zunächst richtet, — diese Fragen endgültig aufzuklären, wird man nach den eingehenden Untersuchungen, welche v. Hertling diesem Gegenstande kürzlich gewidmet hat, aufgeben müssen.[2]) Am meisten Wahrscheinlichkeit hat noch die Auffassung für sich, dass Locke, wie er verschiedene ihm bekannt gewordene Ansichten unter dem Gesamttitel: Eingeborene Ideen gemeinsam bestritten, so auch keinen einzelnen Gegner besonders im Auge gehabt hat.

In der Bearbeitung und Verwendung des Erfahrungsbegriffes beruht Lockes Stellung in der Philosophie. Sein Problem ist das psychologische Wesen der Erfahrung, nicht die kritische Frage nach ihrem Werte und ihrer Möglichkeit. In diesem Sinne aber widerstreitet die Annahme eingeborener Bestandteile, die aller Erfahrung vorangehen sollen, dem Erfahrungsbegriff. Psychologisch betrachtet giebt es keine fertig eingeborenen Vorstellungen und Begriffe.

Unter Idee versteht Locke alles, was Objekt des Verstandes ist, während er denkt, oder das unmittelbare Objekt unseres Geistes beim Denken. Demgemäss fallen unter die eingeborenen Ideen auch Begriffe, Axiome, Grundsätze theoretischer und praktisch-moralischer

[1]) Man hat nicht ohne Ironie bemerkt, dass die Berühmtheit der Lockeschen Bestreitung der ewigen Ideen dem Umstand zu verdanken ist, dass die meisten Leser nicht über das erste Buch hinausgekommen sind.

[2]) G. v. Hertling, L. und die Schule von Cambridge, 1892.

Natur. Die Annahme all dessen ist unhaltbar und überflüssig. Der Geist bringt keinerlei Erkenntnisse mit auf die Welt.

Locke behandelt sein Thema in drei Abschnitten: Dem Geist sind keine Grundbegriffe eingeboren; es giebt keine eingeborenen praktischen Grundsätze; weitere Betrachtungen über eingeborene Grundsätze, sowohl spekulative als praktische.

Man kann Lockes Animosität gegen die eingeborenen Ideen begreiflich finden, wenn man erfährt, welcher Missbrauch mit dieser Annahme, zunächst im Kampf gegen Sensualismus und Materialismus, dann aber auch in religiöser und mystischer Absicht getrieben wurde. Es kann nicht Wunder nehmen, wenn ein nüchterner und besonnener Denker, wie Locke, nun seinerseits, um dem Unwesen ein Ende zu machen, über das Ziel hinausschoss und den wahren Gedankenkern übersah, der trotz allem hinter der scholastischen Form versteckt lag.

Um so eher aber ist der Ueberschwang der Verneinung zu entschuldigen, als die Gründe, welche die Verteidiger der eingeborenen Ideen aufgebracht hatten, sich meist in psychologischem Gewande präsentierten. So, gleich das Hauptargument der Lehre: die allgemeine Anerkennung von Sätzen, wie dem der Identität und des Widerspruchs. Man kennt die grosse Rolle, die dieser Beweisgrund in der von Kant erkenntnistheoretisch gewendeten Formulierung als Allgemeinheit und Notwendigkeit gespielt hat und noch spielt, und in der That wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass ein strenges Festhalten an diesem Begriff notwendig zum Apriorismus führt.

Aber diese Seite des Problems stand zu Lockes Zeiten völlig im Hintergrunde, und so fiel es diesem leicht, mit der Ueberlegenheit des — Engländers die diskreditierte Lehre über Bord zu werfen. Seine Widerlegung bewegt sich überall auf dem sicheren Terrain psychologischer und ethnographischer Thatsachen, aber sie dringt nirgends in die Tiefe.

Es giebt keine allgemein anerkannten Grundsätze oder Axiome, denn Kinder, Wilde und Idioten, weit entfernt von Anerkennung, haben nicht einmal Kenntnis von diesen Sätzen. Ihr Eingeborensein behaupten, heisst ihre bewusste Kenntnis behaupten. Denn angeboren sein heisst — im Verstande sein, im Verstande sein heisst vorgestellt werden und daher bewusst sein, to be in the mind and never to be perceived, is all one, as to say, any thing is and is not in the mind or

understanding (H. U. I, 2, § 5). Wenn schon diese Widerlegung psychologisch nicht ganz zutreffend ist, da keine Psychologie ohne die Annahme von Graden oder Stufen der Bewusstheit scheint auskommen zu können, so ist die Bekämpfung der Meinung, der Geist trage von Natur die Fähigkeit in sich gewisse Wahrheiten zu erkennen, noch weniger in der Tiefe gründend. Es tritt hier zu Tage, dass Locke keineswegs die Thatsache, sondern nur den Ausdruck der Thatsache bestreitet. Es scheint nur noch ein Wortstreit vorzuliegen, wenn Locke mit Descartes in dem Ergebnis zusammentrifft, dass bei dieser Betrachtungsweise der Unterschied zwischen erworbenen und eingeborenen Wahrheiten wegfällt. Mit grösserem Erfolge wendet sich Locke gegen Interpretationen, die das Eingeborensein von der Zustimmung, die gewisse Wahrheiten bei der Mitteilung oder nach erlangtem Vernunftgebrauch finden, abhängig machen wollen. Allerdings würde man den Müheaufwand, den Locke zur Zurückweisung all dieser Ansichten macht, einer besseren Sache für würdig erachten können. Ueberhaupt leidet die Eindringlichkeit der Lockeschen Beweisführung nicht wenig unter der allzu grossen Ausführlichkeit, mit der die selbstgemachten Einwände entkräftet werden. Unter dieser Umständlichkeit gehen Zugeständnisse Lockes verloren, die bei einigem Verfolg zu überraschenden Ergebnissen geführt haben würden. So räumt er ein, dass dem Geist eine Fähigkeit zur Entdeckung von Wahrheiten zukommt, aber die Art dieser Bethätigung wird nicht näher präcisiert. Ebenso auffällig ist es, dass der eigentliche Differenzpunkt des Lockeschen und Descartischen Standpunktes zu keinem klaren Ausdruck gelangt. Auf das Argument Descartes', dass gewisse *materielle* Keime (implicit knowledge) einer zukünftigen Erkenntnis gegeben sein müssen, hat Locke keinen neuen Einwand mehr. Der grösste Mangel der ganzen Widerlegung liegt aber darin, dass nirgendwo ein scharfer Unterschied zwischen der Thatsache eingeborener Fähigkeiten und dem Wissen von diesen Fähigkeiten gemacht wird.

Es hat kein Interesse, mit gleicher Ausführlichkeit auch auf die Widerlegung einzugehen, die Locke der Behauptung eingeborener praktischer Grundsätze zu Teil werden lässt. Diese Annahme, die von der Cambridger Philosophenschule als Beweis für eine moralische Anlage des Menschen gegenüber dem ethischen Naturalismus eines Hobbes, verteidigt worden war, fand wenig Rückhalt in der allgemeinen Anerkennung. Der Nachweis empirischer Entstehung der Sitten-

gesetze erwies sich überall als ausreichend. Dass der eigentliche Gedankenkern dieser Spekulationen die Gewissheit und Gültigkeit moralischer Verpflichtung war, die Locke selbst anerkannte, hat er auch hier nirgends herausgefunden. Dagegen giebt er zu, dass gewisse Strebungen und Triebe, z. B. das Aufsuchen angenehmer, das Vermeiden unangenehmer Eindrücke eingeboren seien.

Die Lehre von dem Eingeborensein von Einzelvorstellungen, die in Descartes' System die Hauptrolle spielt, steht für Locke hinter den eingeborenen theoretischen und praktischen Grundsätzen erheblich zurück und tritt eigentlich nur als Ergänzung der vorhergehenden Ausführungen auf. Dennoch ist gerade dieser Abschnitt von besonderer Wichtigkeit. Denn hier macht sich ein gewisses Schwanken in der Festhaltung früher gewonnener Ueberzeugungen bemerkbar, das wahrscheinlich auf die Nachwirkungen Descartischer Einflüsse zurückzuführen ist. Wie Descartes giebt Locke das Eingeborensein von mancherlei Kräften und Anlagen zu, die freilich vor ihrer Thätigkeit blosse Möglichkeiten sind.

Als Typus der eingeborenen Einzelvorstellung gilt die Idee Gottes, daneben werden Substanz, Identität, das Ganze und sein Teil namhaft gemacht. Das Kriterium des consensus gentium wird auch hier zurückgewiesen. Nicht nur, dass Atheisten und wilde Völker keine Gottesvorstellung kennen. — der Mangel an Uebereinstimmung in der Ausgestaltung des Gottesbegriffs beweist schon genug. Ebenso unzulänglich findet Locke die Berufung auf die Güte Gottes, der unmöglich den Menschen in einer so wichtigen Angelegenheit im Unklaren habe lassen können, denn dann stünde nichts im Wege, diese Güte auch für alle anderen wichtigen Bedürfnisse herbei zu bemühen. Weit weniger Sorgfalt verwendet Locke bei den genannten anderen Vorstellungen. Das Ganze und sein Teil sind nur Relationen der Begriffe der Ausdehnung und der Zahl; man mag den Beweis des Eingeborenseins dieser Begriffe den Verteidigern dieser These überlassen. Der Substanzbegriff kann schon seiner Unklarheit wegen nicht eingeboren sein. Für entscheidende Beweise wird man diese Abfertigungen schwerlich halten können. Ausdehnung und Zahl gelten gerade bei Descartes als ideae innatae, und an den Substanzbegriff hat in der Folge die Ausbildung der Aprioritätslehre in erster Linie angeknüpft.

Mindestens ein gleiches Interesse beanspruchen die Inkonsequenzen, die sich Locke in der Behandlung der Gottesidee zu Schulden kommen lässt. Während sie nach dem zweiten Buche wie jede andere Vorstellung aus den Daten der Erfahrung gebildet wird, gilt sie hier als die natürlichste Entdeckung der menschlichen Vernunft, die wir durch richtige Anwendung unserer Fähigkeiten auffinden. Ihr Eingeborensein wird zwar nirgends behauptet, aber die geringe Differenz, die eine derartige Auffassung noch von dieser Annahme trennt, wird nur mühsam durch die erbitterte Fehde gegen das vermeintliche Gespenst eines fertigen, aktualen Eingeborenseins aufrecht erhalten.

Wenn Lockes Bestreitung der eingeborenen Ideen hiermit ihren Abschluss findet, so ist man doch schwerlich berechtigt, wie es vielfach geschehen ist, die Kritik auf diesen Teil zu beschränken.[1]) Diese ist vielmehr verpflichtet, auch die positive Erkenntnistheorie in den Umkreis ihrer Betrachtung zu ziehen und damit die Einseitigkeit zu überwinden, die allen Versuchen jener Art anhaftet. Erst dann zeigt sich nämlich, dass der empiristischen Tendenz des Lockeschen Denkens eine ebenso starke, aber bisher weit weniger beachtete rationalistische gegenübersteht, die auch auf das Verhältnis Lockes zu den eingeborenen Ideen erst volles Licht verbreitet. Jedenfalls sollten Darstellungen, die in Locke noch immer nur den Sensualisten oder Empiristen erblicken, nach den verdienstvollen Untersuchungen von Hertling's und Anderer nicht mehr als kompetent gelten dürfen. Zwei Umstände haben das lange dauernde Missverständnis der Lockeschen Erkenntnistheorie vor allem verschuldet: die Entwickelung, die sich an Locke anschloss, und der Mangel eines systematischen Zusammenhanges des Lockeschen Denkens. Es ist unmöglich den Locke des zweiten Buches mit dem des vierten völlig zu vereinigen, unmöglich, Anfang und Ende seiner Philosophie zusammenzuknüpfen, auch wenn man geneigt sein sollte milder zu urteilen als ein französischer Historiker, der den Essay „une mêlée d'idées, de théories, d'arguments" nennt.[2])

Wenn man oft behauptet, nach Locke stamme alle Erkenntnis aus der Erfahrung, und dann diese wieder in Sensation und Reflexion zerlegt, so übersieht man gänzlich, dass hier vom Stoff oder Inhalt

[1]) Thilly, a. a. O.

[2]) Lyon, „Idéalisme en Angleterre", S. 61.

des Erkennens die Rede ist. Wenn Locke auch ersichtlich bestrebt ist, die Aktivität des Geistes hinter seine passive Bethätigung zurücktreten zu lassen, so ist er doch so weit davon entfernt, eine solche ganz abzuleugnen, dass er sie vielmehr an verschiedenen Stellen ausdrücklich anerkennt.[1]) Der Geist hat die Fähigkeit — zwar nicht neue Erkenntnisinhalte zu schaffen, aber die vorhandenen auf die mannigfachste Weise zu verknüpfen oder zu trennen, und eben diese Formierung lässt sich nicht aus der Erfahrung ableiten. Auf diese Weise ergeben sich die zusammengesetzten Vorstellungen (complex ideas), von denen hier nur die mathematischen, die moralischen und die Gottesvorstellung in Betracht kommen.

Es gelingt Locke nicht, die Notwendigkeit und Allgemeinheit, die er von diesen Vorstellungen behauptet, zum Teil in direktem Widerspruch mit dem ersten Buche, aus der Besonderheit ihrer psychologischen Bildung zu erklären. Zwar haben diese Vorstellungen ihren Ursprung im Geiste, aber sie sind nichtsdestoweniger weder ideæ innatæ noch apriorische Vernunftbegriffe, da ihr Inhalt aus der Erfahrung stammt. Die Erfahrung aber bietet kein Kriterium der Notwendigkeit und Allgemeinheit. Eben dieser Umstand hatte Descartes zu der Aufstellung der ideæ innatæ veranlasst. Hier zeigt sich am schärfsten der Gegensatz der Denkweise. Der französische Edelmann verwirft den Adel der Abstammung nicht, weil er Wert und Würde der Einzelnen darin begründet sieht, der englische Demokrat hebt mit dem Unterschied der Geburt auch den Unterschied zwischen dem „Pöbel“ Sinnlichkeit und der Aristokratie der Vernunft auf.

Noch mehr gerät Locke mit seinen Voraussetzungen in Widerspruch wo es gilt, das Problem der Objektivität der Erkenntnis zu lösen. Nur ein vollständiger Bruch mit dem Psychologismus der ersten Bücher vermag diese Frage zu beantworten. War bisher alle Erkenntnis in der Erfahrung angelegt und auf sie bezogen, so tritt

[1]) Das Bild von der tabula rasa (als Uebersetzung des Lockeschen white-paper) in streng sensualistischem Sinne kann demnach auf Locke keine Anwendung finden. Dieser Gebrauch kann im übrigen nicht auf Aristoteles zurückgehen, sondern ist unzweifelhaft dem Stoiker Kleanthes zuzuschreiben (Stein, „Erkenntnistheorie der Stoa“, S. 114). Dass er auf Locke nicht passt, übersahen schon die Zeitgenossen, von denen einer tadelt: „une métaphore interprêtée comme un fait.“ — Hier sei gleich bemerkt, dass der bekannte Satz: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ noch immer fälschlich auf Locke bezogen wird oder gar als dessen Aussage gilt.

jetzt neben sie als gleich-, ja höherberechtigt die Vernunfterkenntnis. Locke geht gelegentlich sogar so weit, der Erfahrungserkenntnis den Titel der Erkenntnis im strengen Sinne des Wortes zu versagen. Während sie auf die Daten des äusseren und inneren Sinnes beschränkt bleibt, bildet die Vernunfterkenntnis das eigentliche Organ der religiösen und moralischen Wahrheiten. Die sensitive Erkenntnis giebt nur Einzelwissen ohne Zusammenhang, die intuitive Erkenntnis allgemeingültige und notwendige Einsichten mittelst der Intuition aus selbstgeschaffenen Begriffen.

Bei den zahlreichen Widersprüchen[1]) und dem Mangel an Disposition, der sich hier noch spürbarer macht als in den ersten Büchern, ist eine authentische Darstellung im Einzelnen schwer zu geben. Fast alle veritates æternæ des Rationalismus kehren unter verändertem Namen und mit geringfügigen Abänderungen wieder. So greift — um nur ein Beispiel zu nennen — der Lockesche Gottesbeweis, der sich im übrigen auf die kosmologischen Argumente stützt, auf die ewige Wahrheit des Grundsatzes „E nihilo nil fit“ zurück. Auch Descartes' „cogito ergo sum“ wird als intuitive, keines Beweises fähige noch bedürftige Einsicht betrachtet. Nur *der* Unterschied scheint noch zwischen diesen allgemeinen Wahrheiten und den Descartischen Erkenntnissen des lumen naturale zu bestehen, dass sie nicht, wie jene, durch die Richtung der Gedanken auf die Vorstellungen gefunden werden, sondern sich auf Eigenschaften und Beziehungen der abstrakten Vorstellungen stützen. Die Bezeichnung lumen naturale ist zwar auch Locke nicht fremd (light of nature), aber dies Erkenntnismittel wird nicht in principiellem Sinne verwertet.

Das Ergebnis der Untersuchung ist demnach überraschend. Von einem durchgängigen Gegensatz Lockes gegen die Lehren des Rationalismus kann so wenig die Rede sein, dass er selbst in gewissem Betracht als Rationalist bezeichnet werden kann.

Locke hat gezeigt, dass es psychologisch keine fertig eingeborenen Bestandteile des Bewusstseins geben kann, dass aber diese Betrachtung die Annahme gewisser dem menschlichen Geiste eingeborener Fähigkeiten und dispositioneller Anlagen nicht nur zulässt, sondern sogar erfordert. Nur sind diese nicht, wie bei Descartes, materielle Keime, die eine inhaltlich vorherbestimmte Entwickelung

[1]) Eine Sammlung derselben findet man bei George W. Manly, Contradictions in Lockes Theory of Knowledge, 1885.

voraussagen lassen, sondern bloss formale und ohne Erfüllung durch die Erfahrungsinhalte völlig leere Möglichkeiten.

Mit diesen Zugeständnissen hat sich Locke bereits erheblich der eigenartigen Kombination angenähert, durch welche Leibniz — und später Lambert und Kant — die lebensfähigen Gedankenkeime seiner Vorgänger zu dem Begriffe des Apriori im erkenntnistheoretischen Sinne zusammenschloss. Mit dem Bekanntwerden von Leibniz' „Nouveaux essais" (1765) verschwindet der Name der eingeborenen Ideen fast völlig aus der Geschichte und alle Interessengegensätze und Meinungsverschiedenheiten, die die Lehre der eingeborenen Ideen aufgerufen, ranken sich jetzt in ähnlicher Weise um den schwierigen Begriff des Apriori.

Finis.